

Às margens da Antropologia: a trajetória político-indigenista de Leolinda Daltro (1859-1935)

On the margins of Anthropology: the political-indigenist trajectory of Leolinda Daltro (1859-1935)

Nathália Caroline Dias¹

Monique Batista do Nascimento²

Resumo: A proposta deste artigo é apresentar a trajetória de atuação indigenista da professora Leolinda de Figueiredo Daltro (1859-1935), entre o final do século XIX e início do século XX, no processo de educação civil e laica dos indígenas brasileiros. Buscamos realizar uma análise crítica sobre as relações de opressão e de desigualdades presentes na construção de um conhecimento centrada na experiência masculina, a partir de uma perspectiva histórico-anropológica e considerando o processo de institucionalização da Antropologia no Brasil e dos Estudos de Gênero. Sendo uma protagonista de extrema importância e pouco conhecida pelas Ciências Sociais, nos propomos a elucidar como a atuação de Daltro foi precursora para a disciplina e refletir sobre a maneira pela qual as experiências de mulheres foram e continuam sendo desconsideradas e invisibilizadas na construção do conhecimento antropológico.

Palavras-chave: Antropologia brasileira. Produção de conhecimento. Leolinda Daltro

Abstract: The proposal of this paper is to present the trajectory of indigenist performance of teacher Leolinda de Figueiredo Daltro (1859-1935), between the end of the 19th century and the beginning of the 20th century, in the process of civil and secular education of Brazilian indigenous. We seek to accomplish a critical analysis about the relations of oppression and inequalities present in the construction of knowledge centered on the male experience, from a historical-anthropological perspective and considering the institutionalization process of Anthropology in Brazil and Gender Studies. Being an extremely important protagonist and little known by the Social Sciences, we propose to elucidate how Daltro's performance was a precursor to the discipline and reflect on the way in which women's experiences were and continue to be disregarded and invisible in the construction of anthropological knowledge.

Keywords: Brazilian anthropology. Knowledge production. Leolinda Daltro.

Introdução

No final do século XIX e durante as primeiras décadas do século XX, faziam parte das discussões políticas no Brasil debates a respeito da integração ou não dos indígenas na sociedade brasileira, onde as pautas discutidas giravam em torno de argumentações a favor do extermínio desses povos ou da possibilidade de civilizá-los (CARNEIRO DA CUNHA,

¹ Mestra em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora.

² Graduada em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

1992, p. 134). Aqueles que defendiam a incorporação dos indígenas tinham como pressuposto torná-los economicamente produtivos, encarando-os como mão de obra a ser utilizada nas lavouras para garantir o progresso do país, uma vez que o Brasil ocupava a posição de exportador de produtos agrícolas na divisão internacional do trabalho (GRIGÓRIO, 2008, p. 9). É importante ressaltar que este era um momento em que os intelectuais questionavam não somente o destino dessas populações, mas também o destino do próprio país, que deveria se consolidar como nação, produzindo frequentemente teorias “racialistas”.

O desenvolvimento do evolucionismo cultural no final do século XIX trouxe o debate da evolução biológica para o campo da cultura, afirmando que existem raças superiores e inferiores. O fenômeno natural ao qual a cultura era incorporada sustentava a ideia de que as diferenças entre os povos se encontravam somente no que diz respeito à escala evolutiva. Isso quer dizer que todos saem do mesmo estágio diacrônico, mas nem todos estão no mesmo período de evolução e, deste modo, as diferenças culturais são apenas aparentes. Os povos estariam caminhando no mesmo sentido para alcançar um grau de desenvolvimento comum a todos. Este modelo evolucionista encara a cultura europeia como a verdadeira expressão da evolução humana e que, por isso, as demais culturas devem caminhar em direção a ela, inclusive a sociedade brasileira. A formação do racismo como um pressuposto fundamental de que os brancos são superiores e devem dominar as outras raças ganha respaldo político e científico, se tornando tema central acerca do futuro da nação brasileira e resultando em teorias de branqueamento da raça através da incorporação do fenótipo europeu afim de eliminar as “raças inferiores” e garantir o progresso do país (SEYFERTH, 1994, p. 179-180).

No cerne dessas ideias, as discussões sobre a questão indígena geravam disputas de projetos políticos para pensar no melhor modelo de inserção desses povos – considerados “primitivos” – ou ainda na defesa de seu completo extermínio, como parte do processo civilizador, para dar passagem a grupos mais “evoluídos” que o Brasil deveria importar da Europa. No que diz respeito ao projeto civilizatório, o monopólio dessa

empreitada foi assegurado à Igreja Católica, com as missões religiosas, até a instauração do regime republicano. A Constituição de 1891 determinou uma separação entre a Igreja e o Estado, mas não levou em consideração a questão indígena que, mesmo com um Estado secular, continuou sendo mediada pela Igreja (GAGLIARDI, 1989, p. 55), fazendo com que a “laicização” da catequese fosse fortemente defendida pelos positivistas. Motivados pelas transformações políticas e sociais promovidas pela instauração da república, os positivistas defendiam a substituição da catequese religiosa por um sistema de educação que visasse o uso da razão e do cientificismo, uma vez que acreditavam que o desenvolvimento do país só seria possível com a propagação da ciência e que esta permitiria aos indígenas alcançarem o estágio de “civilizados” de forma mais eficiente. Sendo assim, as críticas destinadas à catequese católica giravam em torno de sua ineficácia como meio para alcançar o desenvolvimento, já que a Igreja mantinha a mesma postura desde os primeiros anos da colonização sem apresentar resultados satisfatórios (ROCHA, 1998, p. 84). Neste sentido, surge uma série de reformas educacionais no início do século XX, influenciadas pelo positivismo, que percebe a educação – não só dos indígenas, mas da população em geral – como um instrumento civilizatório voltado para a formação da cidadania (CAPUTO, 2006, p. 2).

É nesse contexto de intensos conflitos e tentativas de mudança na política indigenista e educacional que encontramos a professora Leolinda de Figueiredo Daltro que, inspirada nos ideais positivistas, defendia uma proposta laica que privilegiava a educação científica e industrial. Sua atuação junto aos indígenas brasileiros teve início em 1896 quando conheceu um grupo Xerente – originários de Goiás – na então capital federal, Rio de Janeiro. Os mesmos tinham como objetivo uma audiência com o Presidente da República para denunciar as invasões em suas terras por fazendeiros da região, solicitar armas, roupas, ferramentas agrícolas, além de reivindicar alguém que os educasse. Interessada na causa, Daltro solicitou apoio e proteção ao governo. No entanto, apesar de suas solicitações terem sido recusadas, obteve auxílio de uma pequena parte da classe intermediária carioca e paulista (DALTRO, 1920), como evidenciaremos no decorrer do artigo. Após angariar

recursos financeiros, no ano seguinte, Daltro seguiu com os Xerente para Goiás, a fim de realizar um trabalho denominado por ela de “catequização laica”. A tentativa de pleitear a responsabilidade de civilizar os indígenas fez com que ela sofresse perseguições pelos setores que defendiam o uso da fé católica como projeto civilizador, por aqueles que acreditavam que a melhor forma seria a extinção desses povos e também pelos setores sexistas que não viam em uma mulher a possibilidade de qualquer articulação política.

Mesmo diante de uma série de acontecimentos em sua trajetória, na qual sua condição de gênero foi utilizada como argumento para impedi-la de participar de atuações públicas em favor dos indígenas brasileiros, ela vinha se tornando uma figura de destaque com notável autoridade sobre o tema, conquistando uma rede de apoiadores. Após anos de convivência nos povoados indígenas, Daltro começou a almejar o cargo previsto pela lei federal de Diretora de Índios ao qual jamais foi nomeada, já que este era um posto nunca antes destinado a uma mulher. Sua experiência fez com que, anos mais tarde, se engajasse em prol dos direitos civis das mulheres, aderindo à outra causa política, o sufrágio feminino. Em meio à sua articulação em favor do voto feminino, no ano de 1920, Daltro publica o livro *Da catechese dos índios do Brasil. Notícias e documentos para a História. 1896-1910*³, onde constrói uma narrativa dos seus quatorze anos de atuação em prol da questão indígena através da exposição de documentos compostos por cartas de amigos, recortes de jornais, depoimentos de moradores, declarações de autoridades, atas de reuniões e fotografias dos indígenas. Torna-se relevante mencionar que a publicação de seu livro refletia o receio que possuía de ser esquecida após a morte, deixando registrado, portanto, sua aspiração civilizadora, valor moral, sofrimentos e dificuldades (ABREU, 2007, p. 58).

A princípio, seu objetivo com o livro era testemunhar as dificuldades de campo impostas por sua condição feminina, as disputas e ameaças pelos missionários católicos, a ineficácia da catequese religiosa, bem como demonstrar o que pode ter sido a primeira tentativa de fundar uma associação em favor dos indígenas no país (CORRÊA, 1989, p. 45-

³ Convém ressaltar que todos os trechos retirados do livro de Daltro e mencionados neste artigo respeitam a forma de escrita da época, havendo, portanto, grafias e nomenclaturas distintas das usadas atualmente pela Língua Portuguesa.

46). Esses testemunhos eram a base para Daltro fundamentar uma petição, demonstrando sua competência e relevância no cenário nacional, a fim de apelar, novamente, por sua nomeação como Diretora de Índios de uma colônia que ela oficialmente administraria. Daltro queria fundar uma escola na região do rio Araguaia onde fomentaria as ideias positivistas de uma educação laica, transformando os indígenas brasileiros em trabalhadores e cidadãos através de um processo civilizatório. É a partir de uma rede de alianças políticas, e valendo-se do uso da imprensa, que percebemos em sua trajetória a formação de caminhos que possibilitaram uma espécie de diálogo com segmentos sociais, em um momento em que as mulheres não eram reconhecidas como cidadãs de direito.

Neste sentido, através da trajetória de Leolinda Daltro em sua “missão civilizadora” dos indígenas brasileiros, a proposta deste artigo é realizar uma análise crítica sobre as relações de opressão e de desigualdades presentes na construção de um conhecimento centrado na experiência masculina. Tendo como referencial os estudos de gênero e o desenvolvimento da antropologia em nosso país, buscamos refletir sobre como as experiências de mulheres foram, e continuam sendo, desconsideradas e invisibilizadas na construção do conhecimento antropológico, caso este de Daltro, que não é encontrada nos “roteiros” de Antropologia Brasileira como uma das “precursoras” ou “heroínas civilizadoras” da Etnologia Indígena no Brasil.

Estudos de Gênero: Uma reflexão necessária

Os estudos de gênero nos permitem uma reflexão sobre como a antropologia transpassa por mudanças que se originam para além de seus limites institucionais. Tais estudos vêm oferecendo ferramentas para um melhor entendimento das estruturas sociais, expondo as relações de poder não consideradas pelas análises clássicas da disciplina. Além disso, nos permitem revelar os limites da universalidade como posição neutra, denunciando a forma como a perspectiva masculina tem sido encarada como a experiência humana por excelência (BIROLI e MIGUEL, 2014, p. 14). Neste sentido, o pensamento feminista foi se constituindo como campo de conhecimento formado por teorias que podem nos ajudar a

compreender as formas cada vez mais complexas de opressão e os processos de reprodução das desigualdades de gênero, raça, classe e sexualidade (SCHUCK, 2018, p. 32).

A consolidação dos estudos de gênero, nos Estados Unidos, teve sua origem nos estudos feministas da década de 60 com uma profunda ligação com o movimento de protestos ocorridos dentro das universidades. Como a produção de conhecimento era construída e moldada a partir de preceitos misóginos, que invisibilizavam as mulheres dentro de um modelo cientificista fixado em um contexto patriarcal, as feministas se posicionavam de forma crítica com relação às divisões hierárquicas e os fundamentos científicos dominantes. No Brasil, o movimento feminista apresentou particularidades dado o seu contexto sociopolítico. Se as feministas estadunidenses propuseram um enfrentamento ao modelo científico vigente – questionando a suposta neutralidade e objetividade da ciência e elaborando mecanismos alternativos através da criação de novas disciplinas acadêmicas, com a intenção de estimular a reflexão sobre as experiências das mulheres e os anseios feministas – as feministas brasileiras se aliaram ao discurso dominante da esquerda e mergulharam na dinâmica da comunidade acadêmica para conquistar o reconhecimento científico de seus interesses intelectuais (HEILBORN e SORJ, 1999, p. 2-3).

Neste momento, os Estados Unidos – assim como vários países da Europa – passavam por transformações políticas e culturais que permitiram um terreno favorável para a eclosão de movimentos sociais no país. O pós-guerra estabeleceu o surgimento de uma geração de jovens que buscava por novas formas de subjetividade, de fazer política e de pensar os costumes, lutando contra elementos autoritários, por maiores direitos civis e por uma transformação do indivíduo e das relações sociais cotidianas (ADELMAN, 2016, p. 26). O movimento feminista que aparece nas décadas de 1960 e 1970 está, portanto, em conexão com esse momento de excitação política e cultural, onde os grupos minoritários veem a possibilidade de lutarem por suas demandas particulares, buscando por igualdade de direitos.

No Brasil, muito diferente desse panorama, o clima era de repressão e violência, marcado por privação de direitos políticos, censura, prisões arbitrárias, exílios e torturas

propiciadas pelo golpe de 1964. A partir da década de 1970, o feminismo se desenvolveu, sobretudo, como uma luta articulada à ideia de redemocratização do Estado brasileiro, possibilitando um debate em torno da igualdade de direitos políticos entre homens e mulheres. A presença feminina na luta armada, em grupos clandestinos e de influência marxista representou uma “transgressão ao que era designado à época como próprio das mulheres” (SARTI, 2004, p. 36), uma vez que o espaço público era marcadamente masculino. Elas lutaram não somente em oposição ao regime ditatorial, mas também combatiam a misoginia dos companheiros de militância que impediam sua livre participação nas organizações de esquerda e consideravam suas pautas como “particularistas”.

Mesmo com a censura, algumas obras feministas foram traduzidas e lidas no Brasil, movimentando os grupos de reflexão em torno dessa temática, grupos estes que sofriam a acusação de dividir a luta política por desviarem das questões consideradas centrais (ZIRBEL, 2007, p. 44). A esquerda brasileira desqualificava os temas feministas afirmando que eram questionamentos que não contribuíam para a solução dos problemas no país, uma vez que se acreditava que a verdadeira luta política deveria se basear na ideia de “exploração de acordo com critérios determinados objetivamente: a classe, por exemplo, é uma condição de exploração e opressão objetiva” (PISCITELLI, 2004, p. 47). De acordo com Margareth Rago:

A ideia de que o conceito de classe deveria ser priorizado em relação ao de sexo revelava, portanto, que a apropriação da linguagem masculina, marxista ou liberal, era fundamental para se conseguir a aceitação na esfera pública masculina, que progressivamente se reconstituía. Era, portanto, uma estratégia de reconhecimento político e social fundamental num momento em que as barreiras para a entrada das mulheres no mundo da política eram pesadas demais, seja as impostas pela ditadura militar, seja as criadas pela própria dominação masculina, de esquerda ou de direita. (RAGO, 2003, p. 5)

Neste sentido, o feminismo brasileiro se vê em uma dupla militância, pois tinha-se a noção de que a condição feminina gerava consequências para a vida social e que uma luta contra a opressão das mulheres se fazia necessária. Ao mesmo tempo, a desigualdade social brasileira torna-se tema central não devendo ficar de fora das análises (PINTO, 2003,

p. 45). Por conseguinte, o movimento feminista se comprometia com os problemas gerais da sociedade ao mesmo tempo em que discute pautas próprias das mulheres. O marxismo foi uma grande referência teórica para os estudos feministas, ainda que de forma contraditória. Se, por um lado, as categorias centrais do marxismo focalizadas na produção, trabalho e classes sociais são androcêntricas, por outro, o debate em torno do “trabalho doméstico” e da participação das mulheres na força de trabalho permitiram, mesmo que de forma parcial, estabelecer relações entre a família, o trabalho e a política (HEILBORN e SORJ, 1999, p. 12).

A partir dessa breve contextualização, podemos perceber que o feminismo não era um movimento popular, aproximando-se muito mais do mundo acadêmico, pois era comum que os grupos de discussões fossem compostos por professoras universitárias, especialmente, das áreas de ciências humanas (PINTO, 2003, p. 85). É pertinente lembrar que essas discussões acadêmicas aconteciam durante a ditadura militar, período no qual as universidades brasileiras estavam passando por uma série de reformulações tendo como objetivo a qualificação de profissionais voltados para o desenvolvimento econômico do país (AURELIANO, 2010, p. 440). Com a reforma universitária⁴, houve uma expansão dos cursos de pós-graduação no Brasil, fazendo com que o desenvolvimento de pesquisas na área de ciências sociais se expandisse na década seguinte. Neste cenário, as feministas buscavam angariar recursos financeiros nos órgãos de fomento do país⁵, mas ainda tinham que lidar com problemas de legitimação científica de suas pesquisas.

Na segunda metade dos anos 1970, a ditadura militar já começava a entrar em declínio devido ao fim do milagre econômico, fazendo com que houvesse uma maior mobilização da militância de esquerda dentro das universidades e ampliando os debates em torno das pautas dos movimentos sociais (SCHUCK, 2018, p. 37). Este também é o

⁴ Lei de Reforma Universitária, nº 5.540/68, de 28/11/1968.

⁵ Instituições como: a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior); o CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico); a FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo); a FAPERGS (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul); FINEP (Financiadora de Estudos e Projetos); além da Fundação Carlos Chagas e instituições estrangeiras como a Fundação Ford, a Fundação Mc Arthur e a Fundação Rockefeller.

momento em que o apoio institucional e financeiro da Fundação Ford desempenhou papel relevante na legitimação da área de estudos feministas no Brasil. Especialmente na década de 1980, as acadêmicas feministas se apresentaram como o perfil ideal para novos investimentos da Fundação, uma vez que elas articulavam trabalho acadêmico especializado com preocupações de intervenção social através de políticas públicas de correção de desigualdades sociais. O apoio de instituições como esta impulsionou projetos de pesquisa em um ambiente onde o reconhecimento acadêmico dependia de financiamento de agências externas (HEILBORN e SORJ, 1999, p. 5).

Mesmo atendendo às logicas acadêmicas e conquistando recursos para uma melhor realização de suas pesquisas, os dados coletados pelas feministas sobre a situação das mulheres no país eram encarados com incredulidade e desconfiança, sendo considerados como materiais de pouco teor científico e de cunho político-ideológico (ZIRBEL, 2007, p. 109). As pesquisas contrariavam crenças, já consolidadas no imaginário social, de que as mulheres tinham uma tendência natural à passividade e domesticidade, além de destacar temas tabus como a sexualidade feminina, aborto e violência doméstica. Vale lembrar que é na década de 1980 que o termo “gênero” surge como uma categoria analítica para substituir o termo “mulher” enquanto categoria empírica/descritiva. Essa substituição garantiu um afastamento do determinismo biológico que usava “sexo” ou “diferença sexual” como experiência universal dos corpos, passando a enfatizar os aspectos culturais da construção social do feminino e masculino (HEILBORN e SORJ, 1999, p. 4). Isso significa que as feministas trouxeram para o debate que as desigualdades entre homens e mulheres eram resultado de uma organização social e cultural, e não naturais como eram pontuadas pelas teorias científicas até então. Sendo assim, ampliaram-se as possibilidades de análise em diferentes áreas acadêmicas, que estavam sendo constituídas por uma linguagem centrada no masculino.

É neste contexto que começam a ser resgatadas as trajetórias científicas de mulheres como um reflexo das novas atuações femininas em espaços antes considerados exclusivamente masculinos. No entanto, é a partir dos anos 2000 que encontramos a

grande maioria dos trabalhos acadêmicos sobre a trajetória política da professora Daltro, quando foi reconhecida como uma importante militante pelos direitos civis das mulheres lutando ativamente no movimento sufragista brasileiro no início do século XX. Resgatada como uma das protagonistas da política brasileira, em 2003, a Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) criou o “Diploma Mulher-Cidadã Leolinda de Figueiredo Daltro”. Esta homenagem, aprovada pela Resolução nº 233, é concedida anualmente, no Dia Internacional das Mulheres, a dez mulheres de diferentes áreas de atuação que tiveram destaque na vida pública e na defesa dos direitos femininos. Todavia, sua trajetória como etnóloga amadora, a qual viveu com os Xerente e escreveu um livro sobre suas experiências de campo, não é mencionada quando estudamos a história da antropologia brasileira, diferente do que aconteceu com Marechal Cândido Mariano Rondon, consagrado como o grande indigenista da época.

O resgate das trajetórias científicas de mulheres, principalmente a partir dos anos 2000, é um reflexo do crescente interesse nas ciências sociais sobre temas como sexualidade, mídia, produção cultural e consumo, violência, geração, raça, etnia, ruralidade, escola e docência. Entretanto, os subtemas mais expressivos encontrados da área de antropologia foram “direitos reprodutivos/aborto” e “políticas sexuais”, enquanto que na ciência política foi “participação política” e “teoria política feminista”. Na sociologia predominou a abordagem de articulações entre gênero e classe; gênero, raça e classe ou composições envolvendo regionalidade e nacionalidade, concentrando mais significativamente no tema “trabalho” e subtemas como “política e cidadania” (FRANÇA e FACCHINI, 2017, p. 302-306). Com isso, percebemos que o movimento de resgate em torno da articulação política das mulheres em prol de direitos civis são destaques nas áreas de Ciência Política e Sociologia. E, não por acaso, a trajetória de Leolinda Daltro, quando lembrada dentro das ciências sociais, remete muito mais a sua participação política no sufrágio feminino do que seu pioneirismo para as práticas de campo da antropologia brasileira, pois a historicização das práticas metodológicas não marcou uma preocupação inicial para as feministas brasileiras.

Ainda assim, no final dos anos 1980, a antropóloga Mariza Corrêa, observa que o livro de Daltro, intitulado *Da catechese dos índios*, pode ser considerado como uma etnografia e sua atuação indigenista, uma prática antropológica amadora (CORRÊA, 1989, p. 47). Sendo assim, podemos considerar como sua trajetória se torna importante para pensarmos novas (re)formulações teórico-metodológicas de experiências de campo para a disciplina, dado a repercussão de sua atuação em um ambiente eminentemente masculino, experiências essas que foram desconsideradas devido à construção de ideário de negação e invisibilidade da vivência feminina na ciência. Neste caso, é preciso ter em mente que as experiências sociais, políticas e intelectuais de homens e mulheres são diferentes e privilegiar a visão masculina como a mais relevante gera um obstáculo tanto para a subjetividade feminina quanto para novas formas de produção de conhecimento.

Antropologia em Contexto

No decorrer das últimas décadas, é possível perceber que a antropologia brasileira tem fomentado reflexões acerca de suas próprias orientações teórico-metodológicas. Sendo assim, não nos propomos nesta seção do artigo a proceder uma longa e intensiva revisão histórica sobre como se constituiu o campo desta disciplina no Brasil. A proposta é apresentar algumas referências históricas acerca da constituição da antropologia no país, particularmente, pensando as pesquisas desenvolvidas com populações indígenas, pois pretendemos, assim, provocar novas reflexões sobre como as experiências de mulheres foram desconsideradas e invisibilizadas na construção do conhecimento antropológico. Afinal, como bem destaca Waleska Aureliano, essas reflexões precisam sempre ser reavivadas e mobilizadas (AURELIANO, 2010, p. 435).

Ao nos aventuramos a refletir sobre como a antropologia se desenvolveu no Brasil, torna-se necessário observar que a institucionalização da disciplina resultou de suas relações com outra ciência social predominante no país nos anos 1940 e 1950, a sociologia. Neste sentido, a década de 1960 é apresentada pelos antropólogos brasileiros como o

momento que representa uma mudança importante no enfoque de seus estudos. Nos anos anteriores, compreendia-se por antropologia os estudos sobre sociedades tribais ou “primitivas”, principalmente, pelas influências de antropólogos europeus e norte-americanos. Nos anos posteriores a 1960, com o surgimento dos programas de pós-graduação, as pesquisas antropológicas passaram a se dedicar aos mesmos desafios apresentados aos sociólogos, isto é, de analisar e buscar compreender a sociedade brasileira, para transformá-la. Vale ressaltar que estes diferentes contextos não representaram uma descontinuidade entre si, mas sim se englobaram ao longo do desenvolvimento da antropologia no país (PEIRANO, 2000, p. 221).

Entre os anos 1850 e 1930, não havia um campo de ciências sociais institucionalizado no Brasil. No entanto, estudiosos brasileiros autodidatas já empreendiam observações de caráter antropológico. No “roteiro” proposto por Melatti para nos guiar pela história da antropologia brasileira, o autor cita uma série de estudiosos que escreveram durante este período (MELATTI, 1984). Para os fins deste artigo, não nos concentramos em elencar todos, mas acreditamos ser expressivo mencionar que os nomes apresentados são exclusivamente de homens, definidos por ele como “precursores dos etnólogos brasileiros”. Neste contexto, os estudos tinham como interesse, sobretudo, o destino de indígenas, negros e sertanejos, bem como seus lugares na construção da “nação brasileira”, já apresentando reflexões sobre o problema do contato interétnico – tema fundamental para o desenvolvimento da antropologia no país a partir das décadas seguintes. Estando de acordo com princípios do evolucionismo cultural, teoria científica que trouxe o debate da evolução biológica para o plano da cultura, Melatti afirma que alguns desses autores, embora demonstrassem simpatia pelos grupos estudados, concebia-os como inferiores numa suposta hierarquia (MELATTI, 1984, p. 5). Convém mencionar que, durante este período, havia uma forte presença no Brasil de etnólogos estrangeiros de origem alemã. O nome mais conhecido talvez seja de Curt Unckel, que chegou ao país na primeira década do século XX. Sem possuir formação acadêmica, trabalhou, inicialmente, com os indígenas Guarani, dos quais recebeu o nome Nimuendajú, além de conviver e estudar com diversas outras etnias.

Cardoso de Oliveira, ao realizar revisão sobre o que chamamos de antropologia brasileira, ressalta o nome de Curt Nimuendajú, assim como o de Gilberto Freyre, referindo-se a eles como “heróis civilizadores” pelo papel exemplar que desempenharam, respectivamente, nas tradições antropológicas que denominou Etnologia Indígena e Antropologia da Sociedade Nacional (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1986, p. 230-231).

A partir dos anos 1930, como parte do projeto de modernização do Brasil, foram criadas a Escola de Sociologia e Política (1933), a Universidade de São Paulo (1934) e a Universidade do Distrito Federal (1935) – posteriormente, incorporada à Universidade do Brasil (1939) –, instituições que formaram os primeiros cientistas sociais no país. De acordo com Melatti, neste período as orientações teórico-metodológicas pautadas em esquemas culturais evolucionistas foram aos poucos sendo rejeitadas, substituídas por uma orientação funcionalista, o que se refletiu no interesse de compreensão das culturas indígenas como um todo, resultando em monografias sobre totalidades socioculturais, destacando-se temas como organização social, religião e cosmologia (MELATTI, 1984, p. 15). É interessante notar que o trabalho de campo prolongado e intenso com povos indígenas do Brasil ainda não havia se estabelecido como prática recorrente. Sendo assim, mantinham-se no país expedições que percorriam extensas regiões, porém com visitas curtas a vários desses povos. Neste contexto, o primeiro nome feminino citado por Melatti é o de Virginia Watson, aparecendo entre parênteses e acompanhado do título de “esposa” de James Watson, ambos tendo estudado os Kaiowá, subgrupo Guarani do Mato Grosso do Sul, nos anos 1940.

Talvez o caso mais conhecido seja o da antropóloga Dina Lévi-Strauss, professora da Universidade de Paris, que foi casada com o também antropólogo Claude Lévi-Strauss. Apesar de ambos terem sido professores na Universidade de São Paulo e de terem realizado pesquisas pelo Brasil, Mariza Corrêa destaca que entre as correspondências de Mario de Andrade, Dina dificilmente aparece e, quando aparece, é inserida na categoria “o casal Lévi-Strauss” ou, simplesmente, “a mulher de Lévi-Strauss” (CORRÊA, 1995, p. 110). No período entre o final do século XIX e primeiras décadas do século XX, era incomum

encontrarmos mulheres realizando pesquisas de campo sozinhas, ou seja, desacompanhadas de seus maridos. Para a autora, isso explicaria a insatisfação de alguns pesquisadores ao receberem a antropóloga norte-americana Ruth Landes, que dedicou suas pesquisas às crenças e ritos religiosos das culturas africanas presentes no Brasil. Em uma carta pessoal, Landes desabafou sobre as perseguições que teria sofrido de Arthur Ramos e Melville Herskovits, que a acusaram de vender serviços sexuais aos negros com os quais estudava. Como nos explica Corrêa, alguns antropólogos apontam que essas perseguições à moral de Landes foram responsáveis por ela não conseguir nenhuma posição profissional por mais de dez anos, até ser admitida em uma universidade do Canadá, em 1965. Nas palavras da autora, o caso de Landes “é uma confirmação das dificuldades encontradas por mulheres sozinhas (com nome próprio ou em busca de renome) de fazerem pesquisas de campo na época: um nome também é sinônimo de reputação e a dela ficou marcada por esse ataque” (CORRÊA, 1995, p. 117). Por outro lado, nos deparamos com o caso da antropóloga brasileira Heloísa Alberto Torres, a qual, apesar de ser mais conhecida como “dona” Heloisa, teria “herdado” o renome do pai. Ao comentar, brevemente sobre Torres, Cardoso de Oliveira evidencia como seu trabalho de campo na ilha de Marajó havia impressionado, por exemplo, o escritor Bastos de Ávila, por ser surpreendente a ideia de existir uma “mulher-antropóloga” naquela época (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1986, p. 231).

De acordo com Melatti, no decorrer dos anos 1950, houve a criação de cursos no Museu do Índio (órgão do então Serviço de Proteção aos Índios) e no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, cursos estes que se distinguiam daqueles ministrados em momentos precedentes por privilegiarem uma formação complementar em antropologia (MELATTI, 1984, p. 21). Ambos os cursos resultaram de iniciativas de Darcy Ribeiro, com o apoio de diversos docentes. Convém citar que a Associação Brasileira de Antropologia foi fundada em 1955, mantendo-se em atividade até os dias atuais, e teve como precursora a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, fundada em 1941. No início da década de 1960, Roberto Cardoso de Oliveira foi responsável pela criação de cursos no Museu

Nacional destinados ao estudo teórico e metodológico em Antropologia Social. É interessante ressaltar que esses cursos exigiam dedicação exclusiva de seus alunos, que deveriam possuir graduação completa e realizar exame seletivo para ingressar, algo bem semelhante às exigências de ingresso em cursos de pós-graduação nos dias atuais. É neste cenário que, em 1968, surge o primeiro Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Brasil, estabelecido no Museu Nacional, ao qual se somaram outros programas nos anos seguintes. De acordo com Mariza Peirano, é a partir deste momento "que se inicia a reprodução social dos antropólogos de maneira sistemática, formando o que hoje, retrospectivamente, se reconhece como gerações e descendências" (PEIRANO, 2000, p. 219), uma vez que, entre as décadas de 60 e 70, a antropologia começa a se reconhecer como uma legítima ciência social.

Ao abordarmos este período da história da antropologia brasileira, torna-se pertinente lembrar que a criação dos primeiros programas de pós-graduação do país refletiu uma das diversas estratégias políticas da ditadura militar de dar visibilidade internacional ao Brasil, o qual deveria ser percebido como uma nação desenvolvida, igualitária e produtiva sob o comando militar. Neste sentido, apesar da forte repressão dos movimentos estudantis e perseguição das atividades docentes, o sistema educacional brasileiro recebeu grandes investimentos, particularmente, em pesquisa nas universidades, além de várias agências de financiamento científico e tecnológico terem sido criadas (AURELIANO, 2010, p. 440).

No que se refere às orientações teórico-metodológicas, a partir dos anos 1960, as análises funcionalistas foram, gradualmente, substituídas pelas interpretações estruturalistas. Sendo assim, observamos que as pesquisas antropológicas sobre o contato interétnico se consolidam na disciplina, constituindo-se no que Peirano menciona como "talvez a contribuição mais original da antropologia feita no país" (PEIRANO, 2000, p. 227). Tais pesquisas se voltaram para análises dos conflitos de interesses existentes no encontro de determinados povos indígenas com o expansionismo econômico e com as missões religiosas, assim como para análises dos conflitos políticos internos desses próprios povos,

ligados às suas relações com os brancos. É importante destacar que as preocupações acerca do contato dos povos indígenas com as fronteiras de expansão também contribuíram para o desenvolvimento de pesquisas sobre o campesinato e sobre o fenômeno urbano na antropologia brasileira (MELATTI, 1984, p. 22).

Como bem ressalta Mariza Peirano, a partir dos anos 1980 surgem reflexões antropológicas sobre o desenvolvimento da disciplina brasileira, seus caminhos teóricos e metodológicos (PEIRANO, 2000, p. 228). Neste sentido, destacamos a atuação da antropóloga Mariza Corrêa, que refletiu sobre as experiências de pesquisadoras que foram “esquecidas” e invisibilizadas na construção do conhecimento antropológico (CORRÊA, 1989; 1995). Ao se referir ao período entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, Corrêa elucida que as possibilidades das mulheres interessadas em realizar pesquisas no país eram as seguintes: “ou elas faziam parte de um time profissional com seus maridos, ou corriam o risco de serem mal vistas pelos pesquisadores locais, em sua maioria homens” (CORRÊA, 1995, p. 118). É neste contexto que a antropóloga resgata a trajetória de Leolinda de Figueiredo Daltro, sobre a qual nos dedicamos adiante.

A trajetória político-indigenista de Leolinda Daltro

Leolinda de Figueiredo Daltro, nascida na Bahia em 1859, migrou para o Rio de Janeiro em 1887, onde começou a trabalhar como professora primária, já demonstrando interesse pela proposta de uma educação positivista (KARAWCZYK, 2014, p. 66-67). Foi a partir do ano de 1896 que Daltro começou a se envolver com as questões indígenas quando, através de matérias publicadas nos jornais cariocas, soube que um grupo de indígenas Xerente – proveniente do estado de Goiás, nas proximidades dos rios Araguaia e Tocantins –, chegava à capital federal para uma audiência com o então presidente da República, Prudente de Moraes, com o intuito de denunciar as invasões de suas terras, solicitar ferramentas agrícolas, armas e roupas, além de demandar por um projeto educacional para o seu povo. No entanto, os indígenas não tiveram suas demandas satisfeitas como esperavam. Daltro, que procurou conhecê-los pessoalmente, se mostrou

interessada nos costumes Xerente, descritos pelo capitão Sepé, e se propôs a acompanhá-los de volta a Goiás, assumindo a responsabilidade com o projeto educacional. Neste contexto, ela entrega um requerimento ao Presidente da República, pedindo a manutenção de seus proventos e uma licença para viajar aos sertões. Porém, o pedido foi indeferido por “falta de verbas” e Daltro apenas conseguiu uma licença para tratamento de saúde, principalmente, devido a uma articulação política de Quintino Bocaiúva, dono do jornal “O Paiz” e apoiador de sua causa (ABREU, 2007, p. 23; CORRÊA, 1989, p. 49; ROCHA, 2013, p. 150).

Sem apoio do governo, Daltro partiu para São Paulo e começou a se movimentar com o intuito de obter recursos financeiros para sua empreitada, enquanto os indígenas esperavam em Uberaba para, posteriormente, seguirem rumo a Goiás. Os jornais paulistanos logo noticiaram a sua chegada e começaram a divulgar uma campanha de doações, arrecadando não somente dinheiro, mas também enciclopédias, talheres, bandeiras do país, sementes e outros materiais que julgavam relevantes para a sua missão civilizadora. Uma das figuras mais importantes que veio a fornecer um suporte considerável ao empreendimento de Leolinda Daltro foi o norte-americano e diretor do Colégio Mackenzie, Horace Lane, que, além de se oferecer para receber os filhos de Daltro no colégio em que era diretor, possibilitou que ela conhecesse pessoas influentes que a auxiliariam em seu projeto. Em menos de um mês, ela conheceu Couto de Magalhães e Octavio Esselin em São Paulo, contatos estes que ajudaram nos preparativos da viagem, sugerindo o melhor itinerário e calculando os custos. Chegando em Uberaba, Daltro foi informada, através de uma carta, que o senador Bulhões estava na cidade e poderia ajudá-la. Posteriormente, Lane também sugere que o “Sr. Dr. Eduardo Prado, redactor do *Commercio*, e membro da importante e rica familia Prado, deve poder auxiliar. Nada se perde em dar-lhe oportunidade” (DALTRO, 1920, p. 50).

Apesar do apoio recebido, a imprensa constantemente noticiava notas de repúdio de seus leitores diante das propostas civilizadoras de Daltro, pois as consideravam “uma das muitas modalidades do hysterismo ou da loucura” (DALTRO, 1920, p. 99), ficando

bastante claro os projetos da época no que se refere ao extermínio dos indígenas com declarações como “Indios não se amancam. Quisera amañal-os a tiros!” (DALTRO, 1920, p. 82). Também eram comuns cartas de amigos com menções apelativas como “Volte, D. Leolinda! Por amor de seus filhos, volte! A senhora só atendeu à sua paixão, ao seu entusiasmo, esquecendo-se da sorte de seus filhos” (DALTRO, 1920, p. 78), com a intenção de persuadi-la a desistir, usando como argumento a ideia de maternidade, acusando-a de abandonar os filhos e tecendo críticas por sua escolha em colocá-los em um colégio protestante. No entanto, a campanha de difamação composta por ameaças de morte dos frades de Uberaba foi uma das mais graves perseguições que Daltro presenciou em campo, uma vez que ela precisou

mudar de nome, trocar de trages, extrahir os dentes que tinha chumbados a ouro, para não ser reconhecida pelos sequazes de frei Antonio de Ganges, que (segundo se dizia) a mandara assassinar pelo crime de, contra a sua expressa vontade, attender ao apello dos selvagens visitaudo-os em suas aldeias (DALTRO, 1920, p. 251).

Neste caso, podemos usar o conceito de *campo* de Pierre Bourdieu para analisarmos os conflitos apreendidos entre o projeto civilizador de Leolinda Daltro e os projetos missionários, por este conceito abarcar um espaço de disputas de poder, onde o objetivo é garantir o monopólio ao eliminar os opositores (BOURDIEU, 1983, p. 122-123). Nestas disputas, aquele que estiver equipado com melhores recursos – sejam eles políticos ou econômicos – tende a se impor, preservando sua posição de dominação naquele território. Horace Lane, por exemplo, aconselhou Daltro a não atacar os missionários católicos diretamente, já que eles tinham “protecção dos altos poderes políticos” (DALTRO, 1920, p. 338). Pensando para além desses conflitos, podemos associar este conceito à noção de projeto apresentado por Gilberto Velho como uma “conduta organizada para atingir finalidades específicas” (VELHO, 1999, p. 101), onde o indivíduo atua dentro das suas possibilidades, dado que existem diferentes vivências no mundo social. Neste sentido, vale a pena destacar que as ações e estratégias traçadas pelos sujeitos implicam uma maneira particular de pensar a realidade social. Quando a antropologia destaca a atuação de campo

dos homens, deixando de reconhecer a atuação das mulheres, invisibiliza as estratégias de ação e as possibilidades teórico-metodológicas que poderiam ser (re)criadas a partir das experiências deste segundo grupo.

Para Leolinda Daltro, sabendo da posição de inferioridade destinada às mulheres na sociedade, a utilização de redes de apoio masculinas foi uma forma de aumentar suas fontes potenciais de ajuda e proteção. Além do mais, a presença de seu filho mais velho, Alfredo, que a acompanhava em alguns momentos, conferiu certa respeitabilidade à professora que não queria ter sua reputação questionada por estar viajando “sozinha” com um grupo de homens indígenas (ROCHA, 2013, p. 151). Como mencionado na seção anterior, até os anos 1940, as mulheres que se dedicassem a realizar suas pesquisas desacompanhadas de maridos encontravam uma série de dificuldades em campo, dentre elas perseguições que tinham como objetivo atingir sua reputação moral, conforme o caso da antropóloga Ruth Landes (CORRÊA, 1995, p. 117).

Ao reunir uma coletânea de documentos, Daltro evidencia também que não era a única a acreditar em seu projeto civilizatório, usando como argumento outros nomes de peso para lhe dar maior credibilidade, como pode ser percebido na seguinte passagem: “Por terem inteira applicação no presente momento, reporto para aqui as palavras do illustre General Dr. Couto de Magalhães, cuja opinião autorizada, é, neste sentido, um valiosissimo documento, a cuja sombra me colloco” (DALTRO, 1920, p. 549). Couto de Magalhães era bastante crítico à catequese católica, pois

o fito dos catechistas foi sempre de explorar esses entes desprotegidos [...] Deste modo a catechese em nada aproveita aos indigenas, mas, bem ao contrario, os deprime, degrada, vicia e tyrannisa, tirando-lhe os sentimentos generosos e deixando-lhes em substituição os de vingança (DALTRO, 1920, p. 551-553).

Acreditamos ser relevante citar que, a partir do século XVI, com a invasão dos europeus no continente americano, os indígenas foram julgados como não pertencendo à humanidade, por isso, o termo “selvagens”. Entre os critérios utilizados pelos europeus para defini-los como humanos, o principal era se os indígenas acreditavam em Deus, logo, se tinham alma. Neste sentido, esse discurso pautado na “ausência” implicava a ideia de que

os indígenas eram maus e deveriam ser transformados pela ação bondosa dos “civilizados”, através da ação das missões religiosas. Entretanto, a partir do século XVII, surgem discursos nos quais há um fascínio sobre os indígenas americanos enquanto seres da natureza, protegidos da civilização Ocidental. Nesta perspectiva, esses povos são enaltecidos como detentores de uma suposta “pureza” com relação aos malefícios causados pelos “civilizados” (LAPLANTINE, 2003, p. 27-34). Esse caráter moral de bondade conferido aos indígenas também era usado para contrariar os projetos de extermínio e fundamentar sua utilidade para o desenvolvimento da nação, destacando sua importância no tocante à melhor ocupação do território nacional e lhes atribuindo uma vantagem, frente aos imigrantes, da “sua adaptação ao meio, no ponto de vista physico e climatérico” (DALTRO, 1920, p. 550).

É preciso ter em mente que aqueles que defendiam propostas de extermínio também argumentavam que até o momento “não consta que, depois de quatro seculos de sacrificios e luctas dos catechistas catholicos, haja um só indio que se ache completamente domesticado, quanto mais educado” (DALTRO, 1920, p. 82). Aproveitando-se dessa afirmativa, Daltro começa a coletar dados empíricos a respeito da situação dos indígenas que estavam aldeados em colônias católicas, observando, segundo seus relatos, que essas populações não estavam progredindo no sentido de alcançar uma civilidade porque a questão não estava sendo tratada com seriedade (ABREU, 2007, p. 26). Com isso, Daltro realizou vários registros fotográficos que consistem em uma narrativa visual com a intenção de demonstrar o “grau de incivilidade” dos indígenas antes de sua intervenção e os progressos feitos ao longo da aplicação de seu projeto educacional, demonstrando assim um processo de transformação. Devemos levar em conta que a imagem não se manifesta por si mesma e, sendo um elemento cultural, produz efeitos a partir da interação de quem a produziu com o público ao qual se destina, nos obrigando a analisar o contexto em que ela foi estabelecida (BURKE, 2004, p. 225). Sabemos que os passos traçados por Leolinda Daltro foram retratados em seu livro *Da catechese dos índios no Brasil*, reunindo uma série de documentações ao longo de sua expedição com o objetivo de provar sua competência no que diz respeito à questão indígena. Neste sentido, aos termos de Mauad,

a fotografia é interpretada como resultado de um trabalho social de produção de sentido, pautado sobre códigos convencionalizados culturalmente. É uma mensagem, que se processa através do tempo, cujas unidades constituintes são culturais, mas assumem funções sógnicas diferenciadas, de acordo tanto com o contexto no qual a mensagem é veiculada, quanto com o local que ocupam no interior da própria mensagem (MAUAD, 1996, p. 7).

Sendo assim, podemos considerar a fotografia como uma imagem/documento, pois ela é a “marca de uma materialidade passada, na qual objetos, pessoas, lugares nos informam sobre determinados aspectos desse passado – condições de vida, moda, infraestrutura urbana ou rural, condições de trabalho etc.” (MAUAD, 1996, p. 8). Deste modo, as imagens ganham, para Daltro, um discurso estratégico de convencimento, comprovando não só a utilidade e eficácia da civilização dos indígenas como também a capacidade que ela própria possui para empreender tal tarefa (GRIGÓRIO, 2008, p. 3-4).

Ainda que não seja nosso objetivo realizar uma análise iconográfica do livro de Daltro, vale destacar que, em sua maioria, as imagens dos indígenas que apresentam sua condição de “selvageria” são representadas com eles usando adereços tradicionais, descalços e com “trajes primitivos”. A condição “intermediária” já indica um cenário ambíguo onde há elementos civilizatórios, como a utilização de vestimenta, e características “selvagens” como cocares ou objetos tradicionais. Nesta fase aparecem também o componente educacional posto em prática, onde a professora, normalmente ao centro, está claramente os ensinando, seja lecionando aulas de geografia, seja ensinando lições de costura. Neste ponto, é interessante perceber que, embora posteriormente Daltro se engaje no movimento feminista, ela se orgulhava de ter ensinado o “papel de dona de casa” para as indígenas (ROCHA, 2013, p. 169).

Isso foi possível porque, no final do século XIX, as manifestações feministas, no Brasil, ancoradas na luta pela superação das desigualdades entre homens e mulheres no âmbito político, não definiam a posição de exclusão das mulheres como decorrência da posição de poder do homem. As habilidades de costura, artesanato e lavagem de roupas são pensadas para compor o quadro de atividades profissionais para as mulheres, englobando-as na esfera econômica, uma vez que a proposta de Daltro era fornecer uma educação “científica

e industrial” aos indígenas, aproximando-os de uma formação direcionada ao mercado de trabalho, o que tornaria possível sua incorporação à nação (GRIGÓRIO, 2012, p. 179-180). A percepção de um alto grau de “civilização” se dá quando presenciamos as fotos de indígenas devidamente vestidos e no exercício de sua cidadania. As imagens dos recibos eleitorais se mostram como um elemento importante para o trabalho de Daltro que não se resumia na alfabetização, mas também em fazê-los “cidadãos da Republica, investindo-os nos seus direitos civis e politicos, conforme provam os votos a descoberto” (DALTRO, 1920, p. XXIV). Como bem pontua a historiadora Grigório,

A transformação dos índios em eleitores poderia representar que os mesmos alcançaram um grau elevado de civilização. Isto porque o exercício da cidadania através do voto significaria uma tomada de consciência destes indivíduos a respeito da participação política e do reconhecimento das instituições consideradas pelos não índios como válidas (GRIGÓRIO, 2008, p. 5).

É importante mencionar que “civilizar” os indígenas pressupõe o reconhecimento de sua diferença, principalmente, uma má diferença. Neste sentido, Clastres nos apresenta os conceitos de genocídio e etnocídio, permitindo pensarmos não só como a diferença pode ser abordada, mas também as consequências que elas resultam. Enquanto o genocídio nega pura e simplesmente essa diferença, o etnocídio admite a possibilidade de transformação do outro, a partir de sua adequação ao modelo cultural que lhe é imposto, tendo como referência uma perspectiva benevolente, já que esta transformação seria praticada para o “bem do selvagem” (CLASTRES, 2004, p. 56). Torna-se relevante lembrar que as populações indígenas do continente americano foram e continuam sendo vítimas desses dois tipos de criminalidade. “Civilizar” os indígenas brasileiros implicava a noção de adequá-los à sociedade industrial vigente, com seu regime de produção econômica, para garantir o máximo de produtividade, aceitando o preceito de que a esses povos as escolhas se limitavam a “produzir ou morrer” (CLASTRES, 2004, p. 63).

No decorrer de quase cinco anos em campo, Daltro esteve em contato com povos indígenas dos estados de Mato Grosso, Goiás e Tocantins, onde realizou estudos sobre esses povos e colecionou diversos objetos tradicionais (ABREU, 2007, p. 24; CORRÊA, 1989,

p. 56). A partir dos dados coletados, planejou a criação de uma colônia às margens do rio Araguaia, no Mato Grosso, acreditando ser um local propício para atrair outros grupos indígenas – como Tapirapé, Xavante, Carajá, Xerente, Krahó e Javaé – a fim de colocar em prática um “projeto piloto” que serviria de modelo para outras regiões do país (GRIGÓRIO, 2008, p. 10). No ano de 1900, Daltro retorna para o Rio de Janeiro com a intenção de conseguir verba para dar início ao seu projeto e, novamente, é tratada com descaso pelo governo que não oferece apoio financeiro. Então, recorre à imprensa para arrecadar fundos e obter apoio popular, passando a defender também a criação de uma associação para cuidar de questões referentes à incorporação dos indígenas na sociedade. Na capital, Daltro continuou sua missão de educar os indígenas que chegavam, recebendo-os como alunos e divulgando seu trabalho nos jornais e em eventos públicos, sempre na presença dos mesmos (ROCHA, 2013, p. 166). É neste contexto que Daltro também se articula para conseguir o cargo de Diretora de Índios, previsto na lei federal e que, normalmente, era oferecido aos missionários católicos. As suas críticas ao então Diretor, Frei Gil Vila Nova, estavam embasadas no argumento de que “o actual ‘Director dos Indios Cherentes’ que a 32 annos fixou sua esplendida residencia na povoação de Piabanha e ahi vive a cuidar de seus interesses sem nunca ter pisado em uma aldeia nem ao menos baptisado um só índio” (DALTRO, 1920, p. 157).

Contando com a ajuda de Sergio de Carvalho, professor do Museu de Antropologia do Museu Nacional, Daltro conheceu Henrique Raffard, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) que, interessado na proposta da criação de uma associação, se movimenta para colocá-la em prática, marcando, no mesmo ano, uma reunião para discutir a questão. Como resultado, surge, em 1903, o Instituto de Proteção aos Indígenas Brasileiros, na sede do IHGB (ABREU, 2007, p. 30; GRIGÓRIO, 2012, p. 16). Com relação à participação de Leolinda Daltro nesta reunião, encontramos informações contraditórias. A presença da professora teria sido registrada no Jornal do Commercio, porém, ao final do livro de Daltro nos deparamos com o relatório do engenheiro Adolpho

Gomes de Albuquerque, declarando que a professora não esteve presente na reunião “por l'ho prohibir o seu sexo” (DALTRO, 1920, p. 631).

Apesar disso, conforme Abreu, em 1906, a União Cívica, além de convidar Leolinda Daltro para conduzir uma expedição em Bauru, realizou uma assembleia com a presença da professora “e seus índios”, para uma votação sobre a preferência dos presentes entre uma catequese laica ou clerical, ganhando a proposta secular (ABREU, 2007, p. 31). No mesmo ano, instituiu-se o Grêmio Patriótico Leolinda Daltro para fomentar a propaganda em torno da catequização laica dos indígenas (CORRÊA, 1989, p. 60; DALTRO, 1920, p. 482-483). Os trabalhos divulgados por Daltro e a ideia de criação de um órgão de proteção aos indígenas ganharam maior notoriedade em 1908. Diante disso, em 1909 acontece o Primeiro Congresso Brasileiro de Geografia dedicado a apresentações de projetos destinados à incorporação ou não dos indígenas. Vale destacar que das oito comissões criadas no congresso, havia uma sobre antropologia e etnologia (ABREU, 2007, p. 34; CORRÊA, 1989, p. 62), na qual Daltro tinha interesse em participar, escrevendo vários relatórios sobre os hábitos culturais dos indígenas. Contudo, sua participação foi impedida devido a sua condição de gênero e, deste modo, Daltro permitiu que Simões da Silva se manifestasse por ela (GRIGÓRIO, 2012, p. 20). Como forma de protesto, ela escreveu uma memória onde explicitou a preferência por uma catequese laica, afirmando ser um “assumpto do mais alto interesse, sem duvida, mas que o meio superficial e futil em que vivemos não permite que preocupe o espirito, que se diz ‘fraco’, de uma pessoa do meu sexo!” (DALTRO, 1920, p. 547). No entanto, conforme Grigório, o documento foi lido e ignorado pela comissão organizadora do evento (GRIGÓRIO, 2012, p. 20).

No ano seguinte, diante da agitação em torno das políticas indigenistas que vinham sendo fomentadas, é criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), ao qual Leolinda Daltro não foi “convidada para assistir a festa oficial de inauguração” (DALTRO, 1920, p. 596). Porém, Cândido Mariano Rondon foi nomeado para chefiar o novo órgão, provavelmente por “emprehender a importante viagem de exploração, pelos sertões de Matto-Grosso e Amazonas, abrindo caminho para

a instalação das linhas telegraphicas nesses longínquos pontos do território brasileiro” (DALTRO, 1920, p. 583). Os trabalhos de Daltro e Rondon não eram muito diferentes, já que ambos se baseavam nos ideais positivistas, com a ideia de inserção dos indígenas na sociedade brasileira através do trabalho e de sua independência dos setores religiosos. Inclusive, durante os trabalhos de campo de Daltro, Rondon lhes direcionou cartas elogiando sua atuação frente aos indígenas, o que fez com que a mesma pensasse ser possível receber a nomeação para o cargo de Diretora de Índios por ele indicado, o que não aconteceu (ABREU, 2007, p. 39).

É diante deste contexto que, em 1910, Leolinda Daltro desloca seus interesses políticos da causa indígena para a luta feminina, dedicando-se aos direitos civis e políticos das mulheres através de seu empenho pela aprovação do sufrágio feminino no Brasil. Neste sentido, acreditamos ser pertinente retomar a noção de projeto (VELHO, 1999, p. 101). A partir desta noção, podemos pensar que as perseguições que Daltro sofreu durante sua “missão civilizadora”, sejam dos missionários religiosos, dos setores que defendiam o extermínio dos indígenas ou daqueles que deslegitimavam sua atuação tendo como base argumentos sexistas, delimitaram sua maneira de pensar a realidade social e influenciaram a organização de sua conduta para conseguir seus direitos.

Considerações finais

A trajetória de Leolinda Daltro nos permitiu realizar uma reflexão sobre a realidade social a partir de um ponto de vista não centralizado na experiência masculina, o que também acaba por expor as barreiras que a subjetividade feminina encontra no ambiente científico. Mesmo fazendo parte de uma classe social privilegiada e sabendo se utilizar das redes de articulações políticas estabelecidas com figuras renomadas, Daltro foi impedida de dar continuidade em seu projeto de catequização laica em boa medida devido a sua condição de gênero. Da mesma forma, nossa personagem – que se mostrou uma autoridade no que diz respeito à questão indígena, apresentando em seus trabalhos vários

elementos do fazer etnográfico – também não foi reconhecida pela tradição antropológica como uma das precursoras da disciplina. Desta forma, percebemos que, ao pontuar críticas sobre a forma como a produção de conhecimento foi sendo constituída ao longo dos anos, o pensamento feminista contribuiu para evidenciar outras possibilidades de interpretação que um objeto de estudo pode ter, colocando em xeque a ideia de neutralidade e objetividade da ciência.

Ao pensarmos sobre o desenvolvimento da antropologia brasileira, podemos perceber que a mesma vem passando por um processo reflexivo sobre suas orientações teóricas e metodológicas desde os anos 1980. No entanto, ainda são poucas as pesquisas que analisam como as experiências de mulheres antropólogas foram – e talvez até os dias atuais ainda sejam – desconsideradas e invisibilizadas na construção do conhecimento da disciplina. Como buscamos evidenciar, apresentando algumas referências históricas sobre a constituição da antropologia brasileira, as mulheres, durante boa parte dessa história, estiveram às margens da disciplina, desde antes de sua institucionalização como conhecimento científico, sendo os homens apresentados como “precursores dos etnólogos brasileiros” ou “heróis civilizadores”. Vale lembrar que, em alguns casos, as mulheres aparecem acompanhadas do título de “esposas” de outros pesquisadores, o que indica as dificuldades que elas encontravam em campo para realizar suas pesquisas estando sozinhas. Dentre essas dificuldades, talvez as mais marcantes sejam as perseguições com relação à moralidade dessas antropólogas, vindas, principalmente, de pesquisadores locais, em sua maioria homens.

No caso de Leolinda Daltro, não foi diferente. Ela sofreu uma série de perseguições no decorrer de sua “missão” de educar os indígenas, muitas delas pautadas em argumentos sexistas. Sabendo disso, Daltro buscava aumentar suas potenciais fontes de ajuda e proteção através de redes de apoio masculinas, bem como contava com a companhia do filho mais velho em alguns momentos, o que conferia, assim, alguma respeitabilidade à sua reputação moral. Entretanto, inúmeras críticas que recebia eram direcionadas ao histerismo ou loucura de suas propostas de educação laica, ao abandono de seus filhos e à escolha

de colocá-los em uma escola protestante, até mesmo perseguições com ameaças de morte. Apresentada neste artigo como protagonista, Daltro teve suas experiências com os indígenas invisibilizadas em suas tentativas de conquistar um cargo político, bem como foi posta às margens da antropologia. Porém, sua trajetória e seu livro, publicado em 1920, começaram a ser resgatados na disciplina a partir de 1989 por Mariza Corrêa, que os considera expressões da prática antropológica. Neste sentido, as reflexões apresentadas nesta pesquisa representam possibilidades para pensar as complexidades políticas envolvidas na produção de conhecimento como um modo de desnaturalizarmos as estruturas desiguais de poder, as hierarquias e a invisibilização de mulheres.

Referências

- ABREU, Maria Emília Vieira de. *Professora Leolinda Daltro: uma proposta de catequese laica para os indígenas do Brasil, 1895-1911*. Dissertação (Mestrado em Educação), São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.
- ADELMAN, Miriam. *A voz e a escuta: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Blucher, 2016.
- AURELIANO, Waleska Araújo. A Antropologia Brasileira: breves indagações sobre a história de um campo em expansão. *Boletín de Antropología*, v. 24, n. 41, p. 432-452. 2010.
- BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. Introdução. In: BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe (Orgs.). *Feminismo e política*. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 7-16.
- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.) *Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1983. p. 122-155.
- BURKE, Peter. *Testemunha ocular*. São Paulo: EDUSC, 2004.
- CAPUTO, Melissa Mendes Serrão. "As moças da moda": literatura e educação feminina na Primeira República. In: Congresso Brasileiro de História da Educação. 4, 2006, Goiânia. Anais do IV Congresso Brasileiro de História da Educação, 2006. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2006. p. 1-7.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira? *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 85, n.1, p. 227-246. 1986.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 113-154.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- CORRÊA, Mariza. A natureza imaginária do gênero na antropologia. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 109-130. 1995.
- CORRÊA, Mariza. Os índios do Brasil Elegante & a Professora Leolinda Daltro. *Rev. Bras. de Hist.*, São Paulo, v. 9, n. 18, p. 43-65. 1989.
- DALTRO, Leolinda. *Da catechese dos índios no Brasil. Notícias e documentos para a História (1896-1911)*. Rio de Janeiro: Typografia da Escola Orsina da Fonseca, 1920.
- FRANÇA, Isadora Lins; FACCHINI, Regina. Estudos de gênero no Brasil: 20 anos depois. In: MICELI, Sérgio; MARTINS, Carlos Benedito (Orgs.). *Sociologia brasileira hoje*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2017. p. 283-258.
- GAGLIARDI, José Mauro. *O Indígena e a República*. São Paulo: EDUSP; Hucitec, 1989.
- GRIGÓRIO, Patrícia Costa. *A professora Leolinda Daltro e os missionários: disputas pela catequese indígena em Goiás (1896-1910)*. Dissertação (Mestrado em História), Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.
- GRIGÓRIO, Patrícia Costa. Leolinda Daltro e o projeto de catequese dos índios no Brasil. In: Encontro de História da Anpuh-Rio, 12, 2008, Rio de Janeiro. *Anais do XII Encontro de História da Anpuh-Rio*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2008. p.1-12.
- HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. Estudos de gênero no Brasil. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler nas ciências sociais brasileiras (1970-1995)*. São Paulo: ANPOCS/Editora Sumaré, 1999. p. 183-221.
- KARAWCZYK, Mônica. Os primórdios do movimento sufragista no Brasil: o feminismo "pátrio" de Leolinda Figueiredo Daltro. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 40, n. 1, p. 64-84. 2014.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MAUAD, Ana Maria. Através da imagem: fotografia e História interfaces. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 73-98. 1996.

MELATTI, Julio Cezar. A Antropologia no Brasil: um roteiro. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 17, p. 3-52. 1984.

PEIRANO, Mariza. A antropologia como ciência social no Brasil. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, p. 219-232, 2000.

PISCITELLI, Adriana. Reflexões em torno do gênero e feminismo. In: COSTA, Cláudia de Lima e SCHMIDT, Simone Pereira (Orgs.). *Poéticas e Políticas Feministas*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

RAGO, Margareth. Os feminismos no Brasil: dos “anos de chumbo” à era global. *Labrys, estudos feministas*, n. 3, 2003.

ROCHA, Elaine Pereira. Os caminhos dos sertões são mais árduos para uma mulher: Notas sobre a excursão de Leolinda de Figueiredo Daltro aos sertões (1896-1897). *Outros Tempos*, São Luís, v. 10, n. 15, p.146-172. 2013.

ROCHA, Leandro Mendes. *O estado e os índios. Goiás 1850-1889*. Goiânia: Editora Universidade Federal de Goiás, 1998.

SARTI, Cynthia. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Estudos Feministas*, v. 12, n. 2, p. 35-50. 2004.

SCHUCK, Elena de Oliveira. Conhecimento e espaços de poder: trajetórias da pesquisa acadêmica feminista no Brasil. *Inc. Soc.*, Brasília, v. 11, n. 2, p. 30-43. 2018.

SEYFERTH, Giralda. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 18, n. 1, p. 175-203. 1994.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

ZIRBEL, Ilze. *Estudos Feministas e Estudos de Gênero no Brasil. Um debate*. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política), Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.